

王畿の「一念自反」の思想--王畿良知心学原論(2)

著者	小路口 聡
著者別名	Satoshi Shoujiguchi
雑誌名	東洋大学中国哲学文学科紀要
号	19
ページ	23-67
発行年	2011
URL	http://id.nii.ac.jp/1060/00000051/

王畿の「一念自反」の思想

——王畿良知学原論（二）——

小路口 聡

はじめに —— 「造化闡辟の玄機」

前稿「王畿の〈一念〉の思想」の末尾において、「この〈一念〉の思想が孕んでいる切迫感、緊迫感は、更に突き詰めていけば、「造化闡辟の玄機」（『答楚侗耿子問』『王畿集』巻四 一〇〇頁）に由来するものである」と述べた。

まずは、王畿の著作の中にも、しばしば、その名が挙げられる、北宋の邵雍（邵康節 一〇一―一〇七七）の有名な「冬至吟」二首を枕に、論を起こしていきたい。この詩は、まさしく端的に、王畿の所謂「造化闡辟の玄機」のもつ「危機的時間の推移」について述べたものであった。

何者をか之を幾と謂ふ

何者謂之幾

天根 理極めて微けし

天根理極微

今年 初めて盡くる處

今年初盡處

明日 未だ來たらざるの時

明日未來時

此の際	意を得やすきも	此際易得意
其の間	辭を下し難し	其間難下辭
人能く此の意を知らば		人能知此意
何事をか能く知らざらむ		何事不能知

冬至	子の半 <small>な</small> ば	冬至子之半
天心	改移すること無く	天心無改移
一陽	初めて起こる處	一陽初起處
萬物	未だ生ぜざるの時	萬物未生時
玄酒	味方に淡 <small>あ</small> く	玄酒味方淡
大昔	聲正 <small>おしきただ</small> に希 <small>まれ</small> なり	大昔聲正希
此の言	如し信 <small>まこと</small> とせざれば	此言如不信
更に請ふ	庖犧 <small>ほふぎ</small> に問へと	更請問庖犧

〔冬至吟〕『伊川擊壤集』卷十八 理学叢書本『邵雍集』中華書局 四七二・四八九頁

あらためて、この二つの詩を見れば、「幾」という語に始まり、「微」「際」「間」「初」「改移」「未生」と続く、一連の語彙は、既に前稿でも見てきたように、また、今後も頻繁に目にすることになる、王畿の「一念」の思想の言説に連なるものであり、両者の思索が深いところで通底していることを、窺い知ることができるであろう。

いつたい、我々は、今日もまた、昨日と同じように、朝になれば、日が昇り、また一日が始まると信じて疑うことがない。そして、明日もまた、今日と同じように……、と信じて、床に就く。冬の厳しい寒さをしのげば、必ず、また春が訪れ、暖かい陽光が戻ってくると信じて疑うことがない。しかし、一体、何が、それを保証してくれるのか。ただ、それまでの経験的事実だけにたよって、それを信じて疑おうとしないだけのことに過ぎないのではないのか。邵雍の詩に、「今年 初めて盡くる處、明日 未だ來たらざるの時」とあるように「冬至子の刻」とは、ともすれば、この世界が終焉を迎えかかるかもしれない危機的瞬间であり、このまま一陽が來復することがなければ、陰が陽を押しつけて、この世界を支配してしまうやもしれぬ、暗黒時代の到來が危ぶまれる、そんな危機を孕んだ、緊迫した一瞬でもある。

しかしながら、宋明の儒学者の中には、陽は、決して亡び尽きる道理はない、という確信があつた。そこにこそ、「天地の心」があると信じて疑わなかつたのである。^{(*)2}そして、この「天地の心」に相当するのが、人では、内心における「一念」の良知（独知）の現出である。王畿は、「一陽、初めて起るは、陽の動なり、是れ良知の覺悟する處、之を天根と謂う」（後述。「答楚侗耿子問」『王畿集』卷四）と言う。問題は、その空寂と見紛う、漆黒の暗闇（後出の「昏蔽の極」）の中から、必ず、忽然と、その闇をこじ開けて、一条の微かな光が來復してくる、一陽の初動の時において、人は、それにどう対処すべきかということである。決して、それを見逃したり、見過ごしたり、やり過ごしたり、ましてや、抑え込んだり、押し殺したり、欺いたりすることなく、必ず、その（沈黙の聲）^{(*)3}に耳をそばだて、それをしっかりと受け止め、その声を聞き分け、それを自らの使命として引き受けて立ち、着実に、それを行動に移してゆくこと。そうすることによって、その心は、確実に、養われ、培われ、育っていく。それが、「天機」に順い、「天則の自然」に順う、つまり、「本体」に順った、真の人間の側の生きるかまゝであつた。「之を誠にする、人の道」

〔中庸〕である。人の功夫、すなわち、人間的な努力の意義は、まさに、そこにある。偶然を必然として、自ら引き受けて立つ、すなわち、「自立」の道。しかし、それは、あくまで、本体としての良知に順った行動でなければならぬ。「一念独知」の場において、〈沈黙の声〉に導かれて行われるものであれば、本来、それは「自然」なるものであった。これが、王畿の「本体に即して工夫を為す」という思想である。

〔*1〕程伊川は、『程氏易伝』剥卦上九の伝に、「陽无可盡之理、變於上則生於下、無間可容息也。聖人發明此理、以見陽與君子之道不可亡也。」（理学叢書本『三程集』中華書局 八一六頁）と言う。更に、朱熹は、それを受けて、先に引いた邵康節の「冬至吟」の「冬至子之半」を引きながら、「正是及子之半、方成一陽。子之半後、第二陽方生。陽無可盡之理。這箇才剥盡、陽當下便生、不曾斷續。伊川說這處未分曉、似欠兩句在中間、方說得陰剥陽生不相離處。」（理学叢書本『朱子語類』卷七十一 中華書局 一七八七頁）と言っている。

〔*2〕王畿もまた、「復根於坤、虛以胎之、靜以育之、虛極靜篤、窮上而反下、故能一陽為主於内。萬物作而觀其復、則天地之心見矣。」（宛陵觀復樓晤語）『王畿集』卷三 五五、六頁）、「易稱復其見天地之心、程子謂靜見天地之心非耶。邵子指天根、亦以一陽初動而言。蓋窮上反下、一陽初動、所謂復也。」（再答吳悟齋）同卷十 二五一頁）と言っている。なお、王畿のテキストは、呉震編校整理『王畿集』（鳳凰出版社 二〇〇七）を底本として使用し、引用、及び、その巻数・頁数は同書に拠った。引用に際して、句読点は適宜改めた。『龍溪會語』については、明萬曆四年刊本『龍溪王先生會語』の景印本（稲葉本）を使用した。

〔*3〕「良心は、ひたすら不断に沈黙という状態において語る。」（ハイデガー「著」／原佑・渡邊二郎「訳」『存在と時間』Ⅱ 中公クラシックス 二〇〇三 三四五頁）

〔*4〕「夫聖賢之學、致知雖一、而所入不同。從頓入者、即本體爲工夫、天機常運、終日兢業保任、不離性體。雖有慾念、一覺便化、不致爲累。所謂性之也。」（松原晤語）『王畿集』卷二（四二頁）、「即本體以爲功夫、聖人之學也。」（大学首章解義）『王畿集』卷八（一七五頁）、「大人以天地萬物爲一體。明德是立一體之體、親民是達一體之用、止至善是體用一原、明德親民之極則也。此是即本體爲功夫、聖人之學也。」（龍溪會語）卷五「南遊會紀」と言われる。

さて、邵雍の詩に戻れば、この詩に込められた深遠な道理については、既に、木下鉄矢氏が、適確な解説を書かれているので、それに譲りたい。

冬至になるその夜半、陽の気はついに上に消えゆかんとし、一瞬たりともとぎれて陽の気が下に復活しないならば、宇宙は生起する力を失い、一塊たる死物へととなり果てて行く。その危機的時間の推移がここには表現されているのである。在りとし在るものが息をひそめて見守るなか、かすかなものであるが、世界の命運のかかった、文字通り起死回生の逆転劇がその時に果たされる。「冬至・復の時」とは、まさにそのような「とき」であった。（『朱熹再読——朱子学理解への一序説——』研文出版 一九九九 八五頁 *傍点木下）

「冬至子の半、一陽初めて動く処」とは、「在りとし在るものが息をひそめて見守るなか、かすかなものであるが、世界の命運のかかった、文字通り起死回生の逆転劇」が果たされる、そんな「時」であり、ここにこそ、とりもなおさず、王畿の所謂「世界を挽回する大機括」（孟子告子之學）『王畿集』卷八（後述）が潜んでいるのである。「一念」の思想も、まさに、こうした世界観を背景としたものであった。

一 「最初の一念」と「一陽来復」

こうした世界観を背景にして、王畿は、「最初の一念は、即ち『易』の所謂復」と述べ、『易』の復卦の一陽来復の刻、すなわち、「造化闢辟の玄機」に擬えて、この「一念」現出の場の重要性、その根源性を説いた。

王畿の「天根月窟」の思想も、やはり、邵雍の詩に見える語にインスピレーションを受けたものであるが、次に挙げる王畿の発言では、「一陽の初動」を、「良知の覚悟の処」とした上で、それを「天根」に擬え、更に、その覚悟した「良知」の「翕聚の処」を、「月窟」に擬え、両者が相依り相俟つて、互いに交代循環して窮まりないのが、「造化闢辟の玄機」であると言う。

天根月窟は、邵康節が、生涯、その恩恵をこうむった根本原理である。学は、〈初め〉においてつかみ取ることが貴ぶ。一陽が初めて生起するのが、陽の動である、つまり、良知が覚悟するところであり、これを天根と呼ぶ。一陰が初めて「陽に」遭遇するのが、陰の姤であり、これが良知が翕聚（収斂・凝聚）する場であり、これを月窟と呼ぶ。一陽が来復（一念が覚悟）しても、姤（それを収斂・凝聚）することが無かったならば、陽は散逸して、蓄蔵も安定しないし、姤（収斂）しても、復（覚悟）することがなかったならば、陰は凝滞して、感應は神速に働かない。姤（凝聚・収斂）と復（発散・覚悟）とが交互に入れ替わりながら、始端も終端もない円環のようになり無く循環し続ける、これが「造化闢辟の玄機」、すなわち、造化の闢じたり辟いたり「すること万物を生成」する玄妙なる機構であり、これを弄丸と言う。

天根月窟是康節一生受用本旨。學貴得之於初。一陽初起、陽之動也、是良知覺悟處、謂之天根。一陰初遇、陰之姤也、是良知翕聚處、謂之月窟。復而非姤、則陽逸而藏不密、姤而非復、則陰滯而應不神。一姤一復、如環無端、此造化闔辟之玄機也、謂之弄丸。（答楚侗耿子問）『王畿集』卷四 一〇〇頁

ここで、王畿は、「学は、之を初に得るを貴ぶ」と言っている。ここに所謂「初」とは、「一念」の初動、すなわち、前稿でも取り上げた「最初の無欲の一念」である。学は、この一念の発動するところにおいて、すなわち、その、欲望をも、意見をも、いっさいの先入主を差し挟む余地のない、その純粹無雜なる初発の段階において、良知の微かな萌芽を、しかと、つかみ取るこそが、大切だというのである。この最初の一步が、なによりも大切なのだ。それが、すなわち、良知が覚悟した瞬間。そして、更には、それを、けつして欺くことなく、損なうことなく、真つ直ぐに遂行していくことを通して、善を実現すると同時に、そうすることを通して、その根底において、自己の内面性をしっかりと養っていくことが、人が工夫（人間的努力）として為すべき仕事である。それが、すなわち、収斂・蓄藏・凝聚である。そうすることで、天地の造化と匹敵する内面性を備えた人間は、天地と参たる存在として、この天地の間において、「天下（世界）を以て己が任と為す」、^{（*1）}「大丈夫」として、この世に生まれた使命を、確實なものとしていくことができるのである。^{（*2）}

〔*1〕王畿は、「以天下為己任」（『書同心冊後語』）『龍溪會語』卷六）と言う。また、「擔當世界」、「以挽回世界為己任」（『三山麗澤錄』）『龍溪會語』卷二）とも言ふ。これは、北宋の范仲淹の「天下を以て己が任と為す」（『宋史』卷三二四列傳第七三・范仲淹伝 一〇二七五頁）という氣概と同じ志であろう。天下＝世界で起きる全ての出来事の一切の責任を、自

ら引き受けて立とう（担当」「承当」とした、儒家のエートスを、端的に表明した言葉である。拙稿「天下を以て己が任と為す―宋明儒学者の志―」を参照。

〔*2〕「天根月窟」の思想については、『王畿集』巻八に所載の「天根月窟説」、また、その原型と見られる『龍溪會語』巻二「三山麗澤録」の二十一条を参照。その末尾に、「知復知姤、方是陰陽互根、方是太極生生之機、方是一陰一陽之道。：到熟處、便是内聖外王之學。」とある。なお、早坂俊廣氏に「王畿の「天根月窟説」について」（『哲学（広島）』50 一九九八）がある。

二 「凡を超えて聖に入るの機」

この「一陽が来復する」時こそ、ほかでもない「超凡入聖の機」であれば、ここにおいて、人は謹まないわけにはいかない、と王畿は言う。

諸友^{みなさん}は、今日の講会では、ひたすら、こんなふうに「心は意見にとらわれることなく、」空寂^{（*）}でしたが、これこそ、まさしく一陽来復して、凡俗を超えて聖境に入る転機^{チャンス}なのです。もし、「この心本来の空寂さを」保ち続けることができなければ、旧来の悪習が、これに乗じて、「本心を」見失ったり、取り戻したりの繰り返しで、きつとまた凡俗に戻ってしまうでしょう。慎重にしないわけにはいきません。

諸友今日之會、專寂若此、此正一陽來復、超凡入聖之機。若不能保任、舊習乘之、頻失頻復、且將復入於凡矣。可不慎乎。
〔宛陵觀復樓晤語〕『王畿集』巻三 五四頁

【*】「空寂」については、引用の直前に、「孔子称顔子曰、回也、庶乎屢空。空者、道之原也。齋心坐忘、不爲意見所枯、故能屢空。」とあり、「意見」については、「吾人今日之病、莫大於意見。著於意、則不能靜以貞動。著於見、則不能虛以適變。不虛不靜、則不能空。意見者、道之賊也。後儒（朱熹を指す）尚以爲好意見不可無、將終身從事焉、反以空爲異學、眞所謂認賊爲子、溺於弊而不自知也。」とある。陸九淵と朱熹の間に交わされた「意見」論争を踏まえる。吉田公平『陸象山と王陽明』I部第二章（研文出版）、及び、拙著『即今自立』の哲学』（研文出版）を参照。

また、次の発言を見れば、この「凡俗を超えて聖境に入る転機」としての「一陽来復」の時、すなわち、「一念の微」への注視は、先師王陽明の「当下具足」説に由来するものであることが分かる。

王陽明先生門下に伝えられた学問の本質は、いたって易簡シンプルなものであった。「すなわち、人の良知は」現に今、完全無欠なるものであれば、一念「独知の場において」自らを反省する「心が湧き起こった」ならば、即座に、本心は回復し、凡俗を超えて聖人に入ることができる。「この」一念の靈明「なる働き」を、いつも保ち続けて、世情や嗜欲によって、「働きを」にぶらされたり、かきみだされたりすることなく、「また」文才や経学によって、おびやかされたり、うばわれたりしないようにすることこそ、「良知を」永遠に明るく輝かせ続ける学なのである。

師門所傳學旨、至易至簡。當下具足、一念自反、即得本心、可以超凡入聖。一念靈明、時時保持、不爲世情嗜欲所昏擾、不爲才名藝術所侵奪、便是緝熙之學。（『與莫廷韓』『王畿集』卷十二 三三五頁）

王畿が、ここで明確に述べているように、所謂「當下具足、一念自反、即得本心、可以超凡入聖」という思想は、先師王陽明伝来の学の根本義であった。この点については、後に再びとりあげる。

さて、ここで注意すべきは、この「一念」発動の場は、凡人が聖人の領域に参入する玄妙なる契機であると同時に、裏返せば、その対処の仕方を間違えれば、聖人でさえも、凡人に陥ることもあるものとして、万人にとつて、例外なく、極めて緊張感に富んだ、危うい場でもある、という点である。この点についても、後に詳しく見ていきたい。

「学」の無窮性を説き、「至善」の追求を目指してゆく上で、なによりも「自是（自己絶対化・自己正当化）」^(*)を戒め、良知の内在と、その完全無欠性を信じて、いつも真つ新たな状態（無「空」。後述）において、他者と向き合い、良知の判断に身を委ねていこうとした、王畿ならではの思想であると言えよう。

〔*〕遡れば、この「自是」の語は、「自安」「自足」の語と共に、陸九淵が門人たちの「意見」^{ドウケン}への執着、自説への自足・安住を戒める語として頻用した言葉であった。拙著『即今自立』の哲学（三九〇頁）以下を参照。王畿の用例としては、例えば、「撫州擬峴臺會語」に「學問到執己自是處、雖以明道爲兄、亦無如之何。況朋友乎。」（『王畿集』卷一 一七、八頁）とある。

また、既に前稿でも引いた、次の発言の中にも、「一念」という、元来、われわれの内心の実感（王畿は、それを『中庸』の言葉に基づいて「独知」と呼んだ）としてのみ存在するはずの心的事実を指す言葉＝概念のうちに蔵された宇宙論的な背景を見て取ることができる。

天地の靈氣は、ただ単に聖人だけが持つてゐるのではなく、人であれば、だれもが持つてゐる。今、乳飲み子が井戸に落ちようとしてゐるのを見た瞬間、人であれば、誰でも怵惕惻隱の心が湧き起こってくる。これこそ、その最初の、欲にとらわれることのない一念であり、『易』に所謂「四徳の」元である。……『易』の四徳のうち」元は始める、亨は通じる、利は遂げる、貞は正す「というように、それぞれの働きがある」が、いずれも、最初の一念を本源とするものであれば、「天を統括する」(『易』乾卦彖伝)ものである。最初の一念は、ほかでもない、『易』の所謂復である。「復は、其れ、天地の心を見るか」(『易』復卦彖伝)、と。……

天地靈氣、非獨聖人有之、人皆有之。今人乍見孺子入井、皆有怵惕惻隱之心。乃其最初無欲一念、所謂元也。……元者始也、亨通、利遂、貞正、皆本於最初一念、統天也。最初一念、即易之所謂復。復其見天地之心。……(「南雍諸友雞鳴憑虛

閣會語」『王畿集』卷六 一二二頁)

ここでは、「天地の靈氣」の内在として、「怵惕惻隱の心」が説かれ、更には、それが「最初の無欲の一念」であることが明かされた上で、それを、『易』乾卦文言伝に見えるの天の「四徳」(元・亨・利・貞。それぞれ、四季で言えば、春・夏・秋・冬のそれぞれの仕事としての、生・長・収・蔵を司る徳)の「元」に擬える。この「元」は、程朱学の概念を使えば、「專言の元」であり、他の三つの徳である亨・利・貞を、内に包蔵する未分化なる全体として、「天を統ぶる」ものとして捉えられている。また、その天の四徳の最初の現出(自己限定) Ⅱ始端は、『易』の「復」卦の「一陽の初動」において露見する「天地の心」に相当するものである。朱熹に拠れば、「天地の心」とは、「天地、物を生ずる心」である。それは、言うまでもなく、『易』繫辭下伝の「天地之大徳曰生」や同繫辭上伝の「生生之謂易」を

踏まえた思想であるが、天地が、生きとし生ける物を生み出して已まないとともに、「天地の心」、すなわち、天地の意志Ⅱ目的を見る思想の表明である。そして、更に言えば、この「天地、物を生ずる心」が、人に宿ったものが、すなわち「仁」である（以上、朱熹「仁説」を参照）。この点は、王畿も同じ考えと見てよからう。前稿でも、既に指摘しておいたように、この「一念」の現出が、単なる、人の内心の事実としてだけではなく、天地の造化における、「一陽の初動」に匹敵する事態として説かれている点に注目したい。そして、更に注目すべきは、この「一念」の現出とは、具体的な仕事としては、「是非の弁別」であるという点であり、また、それを、王畿は、「無より有を生み出す」、ひとつの創造行為として捉えていたという点である。

例えば、こうした考えは、次の發言に、端的に示されている。

天地が物を生み出す心は、その完全なかたちで、人にも賦与されている。そして、知というものは、人心が覚醒している状態にして、「人智では捉えようもない、不可思議な働きを為す」靈なるものである。大昔から、天を生み、地を生み、人を生み、物を生んできたのは、すべて、この一つの靈なるものにほかならない。孟子は、その中から、良知を^{ヒツクアツク}指出したのである。

天地生物之心、以其全付之於人。而知也者、人心之覺而為靈者也。從古以來、生天生地、生人生物、皆此一靈而已。孟子於其中指出良知。……（『南遊會紀』『王畿集』卷七 一五四頁）

王陽明にも、「良知は是れ造化の精靈なり。這些の精靈は、天を生じ、地を生じ、鬼を成し、帝を成す。皆な、此れより出づ。眞に是れ物と對無し」（『伝習録』下巻）という發言がある。これは、前稿でも既に述べたように、この

世界の秩序と意味を生み出す、良知のはたらきを語ったものに他ならない。王畿がしばしば言う「無中に有を生ず」も、またまさにこの謂いである。しかも、この「良知」の創造行為は、実は、日常的に、不斷に行われているものであった。

更には、これも前稿で見たように、「良知」は、また、「混沌初開の第一竅にして、萬物の始たり」とも言われている。

『易』に「乾知こそ、大いなる始まりである」(繫辭上伝)とあるが、この乾知「と名付けられるもの」こそが、ほかでもない良知であり、すなわち、混沌に初めて穿たれた最初の知覚であり、全ての存在者の始源であれば、全ての存在者とは、対等な存在ではないものである。それ故に、「独」と呼ぶのである。「人が気づく以前に」自分だけが「その現出に」気づくものであることから、「独知」と呼ばれる。

易曰「乾知大始」、乾知即良知、乃混沌初開第一竅、為萬物之始、不與萬物作對。故謂之獨。以其自知、故謂之獨知。(致知議略)『王畿集』卷六 一三一頁

すなわち、人事に即して言えば、「良知」の仕事とは、人の分別知による分節化以前の「混沌」、すなわち、未分化、無限定、無規定なる世界に立ち返って、そこから、生まれてこのかた、長年来、身心に染みついてきた、種々の嗜好・貪着・特異な技能・凡俗の旧態、一切の虚見(先入観)や勝心(競争心)の類を、ばつさりと断ち切り、きれいなつぱり洗い流して、リセットし、真つ新な状態から出発して、そこに、常に、新たな意味と秩序を創造することである。

り、その意味で、「良知」は、「万物の始め」とされるのである。「日々、新た」(『大學』)に、良知によって、世界は常に刷新され続けるのである。

〔*〕「天泉証道記」の「上根之人、悟得無善無惡心體、便從無處立根基、意與知物、皆從無生、一了百當、即本體便是工夫、易簡直截、更無剩欠、頓悟之學也。」(『王畿集』卷一 二頁)に見える。この「無なる処」もまた、この「混沌」に同じ。

次の発言は、この点について、さらに端的に語ったものであると言えよう。

そもそも学は、一つしかない。そして、何よりも志を確立することが第一である。ただ、その「肝心の」「立志」が本物でないために、せつかくの功夫も、どうしても途切れがちになってしまうのだ。功夫を、我が身に親密なところで行わないから、「後出の」「虚見」や「勝心」に「引きずられ、まわりつかれるといった弊害から抜け出すことができないのだ。」「その弊害の原因を」他所に求めてはいけない。諸君が、本当に、自分の志が本物になることを望むのであれば、空虚な意見で上辺を取り繕ったり、競争心(「勝心」)から「志を」求めたりするのはよくない。根本のところから、徹底して取り組んで、生誕以来の、くさぐさの嗜好、くさぐさの欲望、くさぐさのへんてこな技能(?)、くさぐさの凡俗な心や習慣的な態度を、丸ごとばつさり断ち切り、きれいさっぱり洗い清めて、「世俗の価値観に染まる以前の純粹無雜なる」混沌の中から、根基(存在＝倫理の根本原理)をうち立て、ここから、「新たに」世界の秩序と意味を創造し、偉大な事業を生みだしていつてこそ、はじめて本当の生の真の命脈(創造と価値の源泉)と見なすことが出来るのです。

夫學一而已矣、而莫先于立志。惟其立志不真、故用功未免間斷。用功不密、故所受之病未免于牽纏。是未可以他求也。諸君果欲此志之真、亦未可以虛見襲之及以勝心求之。須從本原上徹底理會、將無始以來種種嗜好、種種貪著、種種奇特技能、種種凡心習態全體斬斷、令乾乾淨淨從混沌中立根基、自此生天生地生大業、方爲本來生生真命脈耳。」（『斗山會語』『王畿集』卷二 二八頁）

「混沌」からの創造を説く、王畿の、この発言は、われわれが、実は、日々、行っている、常に真つ新な状態から行う倫理的創造行為について述べたものにほかならない。それを実現するのが、「本來生生真命脈」、すなわち、存在＝倫理の源泉としての「良知」にほかならない、と言うのである。

三 「無是無非」説

この点については、既に、中純夫氏が、「王畿の四無説について」（『富山大学人文学部紀要』二十五号 一九九六）において、「四無説の側面のみから王畿思想を論ずることは、かえってその思想の全体像を覆い隠す危険性」が有ると指摘した上で、「無善無惡」と「無是無非」の意味を明確に区別し、「無是無非」説の方にこそ、王畿思想の本領があると述べている。中氏は、王畿の「無是無非」説を、端的に示した資料として、「艮止精一之旨」の次の一節――

心之良知是為聖。知是知非而實無是非。知是知非者、應用之跡。無是非者、良知之體也。譬之明鏡之照物、鏡體本虛而妍媸自辨、妍媸者、照之用也。以照為明、奚啻千里。（『王畿集』卷八 一八四頁）

を引いた上で、

注目すべきは、その場合の是非が単に外在する既存の是非（既成の価値観）を指すにとどまらず、当の自らが下した是非の判断もまたそこに含まれていることである（「知是知非者、応用之迹。」。即ち良知は、自らがかつて下した是非の判断にすら拘束されなく、そのつど新規に白紙の状態では非を吟味検証せねばならない。このように良知による不断の検証とそれにもとづいた価値判断の必要性を説くのが王畿の無是非思想である。（一六頁 * 傍点は小路口。）

と言う。極めて的確な洞察と明快な解説であるが、更に、その意味を明瞭にさせるために、繁を厭わず、先程引用した一節の試訳を挙げておく。

「先師王陽明は」「心の良知、是れを聖と為す」（書魏師孟卷）『王陽明全集』卷八 上海古籍出版社 二八〇頁）「と言われた。」「良知は、その都度その都度、対象に即して」是非を弁別しながらも、実に、「それ以前に下した」是非「の判断」にもとらわれない。是非を弁別すること（是非の判断）は、「良知の」感応の働きの痕跡である。「自ら下した」是非の判断（「痕跡」）にもとらわれないのが、良知本来の在りようである。これを明鏡（澄み切った鏡）が物を映し出すことに譬えるならば、鏡それ自体（鏡面）はもともと虚（からっぽ）でありながら、「物がその前に現れれば」美醜を自然と弁別する（美しいものは美しく、醜いものは醜く、そのあるがままの姿を映し出す）。

「鏡面に映し出された」美醜は、「明鏡が物のありのままの姿を」映し出すという働き「の痕跡」である。映し出されたもの（映し出された美醜の像＝痕跡）を明（鏡本体の働き）だと見なしたならば、「両者は」千里の隔たりどころでは済まない。

ここに所謂「知是知非者、應用之跡。無是非者、良知之體也。」という発言こそ、王畿の良知心学の本質を解く鍵である。すなわち、王畿は、既成の価値判断のみならず、自己の良知が、かつて下した是非の判断にも拘束されることなく、全ての価値判断をリセットした、常に、真つ新たな状態において、その都度その都度、状況に即して、是非を吟味検証し直し、新たに是非を生み出していくところに、良知の真価を見出しているのである。そこにあるのは、それをやってのけるだけの力量を、良知は、既に、そして、常に、備えているという絶対的信頼である。王畿がしばしば口にする「良知を信じ切る（信得及良知）」とは、そうした良知の完全無欠性（「当下具足」性）に対する絶対的信頼である。

王畿は、「無是非者、良知之體也」と言い、また、「良知原は無中生有、無知而無不知」（「滁陽會語」『王畿集』卷二三五頁）と言う。そして、この「無」こそが「聖学の宗」、すなわち、聖人の学の根本義である、と王畿は言う。^{（*）}以下、節を改めて、この王畿の「無是非思想」の根底にある「無」の哲学について明らかにしていきたい。

〔*〕「良知無知、然後能知是非、無者聖學之宗也。」（「艮止精」之旨）『王畿集』卷八 一八四頁。

四 「無」の哲学

王畿は、「天泉證道紀」の中で、「無善無惡」の意味を述べて、次のように言っている。

「天命の性」は、混じりけの無い、この上もなく善なるものであつて、「それは、事物が目の前に現れれば」神業かみわざのごとく素早く感応し「て、その後には何らの痕跡も留めず」、その働きは「常に生成変化して」決して停止することはないのであれば、言葉で限定的に定義することのできるような善なるものは存在しない。惡はもとより存在しないが、「かといつて」善もまた、固定的にあるものとみなすことはできない。これが、つまり、無善無惡ということだ。もし、善惡が「あらかじめ」存在するのであれば、「心の發動としての」意は「既に善惡によつて色づけされた」外物に動かされてしまうことになり、「そうなれば、それは、もはや良知の」自ずからなる流行ではなく、「有」（既成の価値觀）にとらわれていることになってしまう。「天命の性」の自ずからなる流行は、「対象に應じて」動きながらも、「それ自身は」動かされることはない。「有」（既成の価値觀）にとらわれたものは、「対象に應じて」動きながらも、「本体そのものの」動かされてしまっている。

天命之性粹然至善、神感神應、其機自不容已、無善可名。惡固本無、善亦不可得而有也。是謂無善無惡。若有善有惡、則意動于物、非自然之流行、著於有矣。自性流行者、動而無動、著於有者、動而動也。（天泉證道紀）『王畿集』卷一 一頁

ここに所謂「有／無」は、決して、存在／非存在を表す概念ではない。「天命の性」としての「良知」は、まず、

「至善」であるとする。ただ、「天命の性」の働きは、発動すれば、その都度その都度、自由無碍、臨機応変に、「神感神応」、「正感正応」するものであれば、言葉で限定的に、「これが善だ」と、その内容を固定化して決めつけることはできない。そもそも、「名」(命名・名づけ)という行為は、元来、一つの対象を、それ以外のものと区別するために、境界線を引いて切り取り、それがもともと埋め込まれていた地から、一つのを図として浮かびあがらせ、更には、それによって切り取られた対象に、名前を与えることで、自己の所有物として領有化しようとするのであれば、それは、優れて人間的な知的営為である。^(*)しかしながら、この名づけの行為によって、本来、無限なるものは限定され、未分化なるものは分節化される。それ故、それを「善」と名づけてしまうことは、「天命の性」の「純粹」「至善」性、その働きの「神」(不可測)性、「不容已」(無窮)性を、限定してしまうことになる。それを避けるために、「至善」であると同時に、やはり、「無善」と言わねばならなかったのである。

〔*〕『老子』第一章に、「名可名、非常名」と言い、「無名、天地之始」とあるのを参照。王畿は、「乾知即良知、乃混沌初開第一竅、為萬物之始」(『致知議略』)と言っていた。

また、「善亦不可得而有」とは、陸九淵の「悪は能く心を害するも、善も亦た能く心を害す。濟道の如きは、是れ、善の害する所と為る」(『陸象山語錄』下巻・一九一条)という発言を想起させる。「悪」は、もちろん、人の心を損害するが、「善」もまた、それが固定化されてしまった時、それは、人の心の「虚靈」性を侵害することがあるというのである。それは、既成の「善」の觀念(価値観)を盲目的に信じ込み、それを絶対視し、それに固執することによって、かえって、本来、状況に即して、素速く、適切なる判断を下すことのできる本心の働きを阻害してしまう危険性

があるということである。それが、陸九淵の所謂「善も亦た能く心を害す」ということであろう。良知は、本来、その場の状況に合わせて、素速く、しかも、適切な判断を下すことができる。それが「神感神応」であり、「正感正応」である。既成の価値観に縛られてしまった人間は、ともすれば、状況判断を見誤ってしまい、過去に固執して、判断を誤ってしまうことがある。あるいは、規則・規範に対する絶対的な盲信は、往々にして、現場の緊張感を欠いてしまい、その判断は、形骸化し、マンネリズムに墮して、惰性的となり、良知は判断停止状態に陥ってしまう。往々にして、当人は、それを「善」であると信じており、その遵法精神は頑ななまでに堅固であれば、その間違いに気づくことはなく、それを改めることは容易ではないのだ。

〔*〕例えば、こうした事態を具体的事実に即して指摘したものとして、『王畿集』卷一所収の「維揚晤語」における王畿と唐順之の応酬が載せられている。その中で、王畿は、唐順之が、兵部職方員外郎として、担当していた海防の仕事に即しながら、その判断に、「意見」「典要」「格套」「擬議按排」「氣魄」といった、種々の先入観が「攪入」されていて、真の良知に基づいた「自然の流行」ではないことを、具体的に例を挙げながら、一々指摘している。王畿によれば、真に「良知を致す」とは、「若是真致良知、只宜虚心應物、使人人各得盡其情、能剛能柔、觸機而應、迎刃而解、更無些子攪入。譬之明鏡當臺、妍媸自辨、方是經綸手段。才有些子才智伎倆與之相形、自己光明、反爲所蔽。」（『王畿集』卷一七、八頁）ということであつた。

王畿は、それ故、既成の是非の価値観のみならず、一度、自らが下した是非の判断ですら、良知の神速なる感應の痕跡（「感應之跡」）に過ぎないとし、いつまでも、その痕跡を、後生大事に守株し、不変の「典要」「格套」としてマ

ニユアル化して、それに拘泥してしまふ、精神の怠惰を、常に戒めた。そこに、「無者聖學之宗也」(「良止精一之旨」『王畿集』卷八)と喝破した、王畿の「無」の哲学のラディカルさがある。決して、既成の価値観を絶対視することなく、更には、一歩進んで、自ら下した是非善惡の判断すら、その都度その都度、リセットし、常に、真つ新たな状態で、今、目の前にある事態、「倫物感應」の現場に臨み、必ず具体的な対他関係の場において、「即今当下」の現在において働く良知の判断に、全幅の信頼を寄せ、全てをそれに委ねようとするのである。「無なる処より根基を立つ」(天泉証道記)と言ひ、「混沌の中より根基を立つ」(斗山會語)と言ふのは、まさに、この謂である。それが、真に「良知を信じ切る(信得良知及)」ということである。あらかじめ、是非が既定の事実として決まっているのであれば、既に色づけされている物の是非(既成の価値観)に順つて、その通り行動すればよいのである。しかし、その時、人は、外物に従属してしまつていふことになり、真の実践主体としての「良知」の主体性は、奪われてしまつていふ。「自然の流行に非ず」とは、そういうことであろう。さらに、「動而無動」といふ、一見矛盾した言説は、つまり、良知が、働きとしては、自由自在、臨機応変に働きながらも、それ自体は、「寂然不動」、すなわち、決して外物に牽かれて動かされることはない、という事態の言明である。それに対して、「有に著す」とは、既成の是非の価値観を絶対視し、それに拘束されて、自由が奪われてしまふことを言う。その時、人は、「動而動」、自ら動いているようで、実は他に動かされているだけなのである。良知の自由無礙にして確固不動なる主体性(「虚寂」「寂而通」性)は奪われ、損なわれてしまひ、外物の奴隸となつてしまつていふ状態を言うのである。

五 「一念自反」の思想

以上、見てきたように、王畿は、先師王陽明の「良知」の思想を、「無」の哲学において、深化発展させたが、更に、「一念自反」の思想において、それを内面化・具体化して、功夫論へと展開していく。良知心学は、ここにおいて真面目を呈することになる。以下、王畿が王陽明から伝授されたという「一念自反、即得本心」の思想について、考察を加えて行きたい。

そもそも、この「一念自反、即得本心」の思想は、先師王陽明の教えを引き継いだものであったことは、既に見た。この点について、その淵源を端的に説き明かした、次の証言に即しながら、その意味を確認していきたい。

次の一文は、王陽明との最後の別れを「追憶」した時のものである。

嚴陵での「先師との」お別れの時を追憶するに、「先師は」教誨のお言葉として、次のように言われた。「私（王陽明）は、良知の二文字を取り出して示したが、「この良知が行う」是非の判断には、おのずと天則が現れる。これこそ、千聖の秘蔵である。昏蔽の極みにあつたとしても、一念「独知の場において」自分自身を反省する「心が湧き起こった」なら、即座に、本心は回復して、立ちどころに聖なる境地に躋ることが出来る。ただ「残念なことに、たいていの」人は、「一念良知の現出を」とても安易に見てしまい、むしろ、あなどつて、いい加減な対処をしてしまうのである。「それはちようだ」、「目のすぐ上にあるのに」眼睫毫が見えないようなものである。それがあまりにも近すぎるからだ。しかしながら、その中にこそ、かえって機蘖「すなわち、凡から聖へ

切り替わる転折点」が存在するのである。良知は、是非の別を把握しているが、その実、「良知それ自身は、既成の」是非の觀念にとらわれることはない。この無（とらわれない）ということこそが、全ての存在の基である。目に見えないところで、周到緻密に計算し尽くされて、天と一体となつて自由自在に動くことができるのである。人は、「鬼神の働きのような」神「なるもの」が神（捉え所がないもの）であることを知りながらも、「一見」不神（神とも思われない日常的な動作や振る舞い、その源としての心）も「実は」神であることに気づいていないのである。「しかしながら」もし、あまりにも是非の分析が行き過ぎてしまったならば、純粹性も損なわれてしまうので、徳を畜うやりかたとは言えないのだ。

追憶嚴陵別時、申誨之言有曰、吾拈出良知兩字、是是非非、自有天則、乃千聖秘藏。雖昏蔽之極、一念自反、即得本心、可以立躋聖地。只緣人看得太易、反成玩忽。如人不見眼睫毛、以其太近也。然中間尚有機竅。良知知是非、其實無是非。無者萬有之基。冥權密運、與天同遊。人知神之神、而不知不神之神也。若是非分別太過、純白受傷、非所以畜德也。〔書先師過釣臺遺墨〕『王畿集』卷一六 四七〇頁

冒頭に「嚴陵での別れの時を追憶するに……」とあるように、ここに挙げられた、「一念自反、即得本心」の八字を含む、王陽明の「教誨の言葉」は、嘉靖六年（一五二七年）、王陽明が、思恩・田州への不帰の征旅に向かう途上に発せられたものであったことが分かる。事の経緯を、王畿の記録にもとづいて、かいつまんで述べれば、以下のようになる。

嘉靖六年（一五二七年）、王陽明が、思恩・田州への不帰の征旅に向かう途上、天泉橋において、王畿は、王陽明の四句教の解釈をめぐつて、「四無」説を提示する。王陽明は、それを印可した上で、もはや「天機」が開かれたと、

今まで封印してきた「四無説」の解禁を宣言した、と王畿は言う（『天泉證道紀』）。その後、錢德洪らと共に、王陽明を見送って、呉山の月巖に遊び、釣臺に至って、嚴灘（嚴陵灘）の一名で別れる。「先師過釣臺遺墨」とは、この時の遺墨である（『復過釣台』『王陽明全集』卷二十 七九四頁）。別れにあたって、教えを請うと、王陽明は、「究極の説」を説いたと言う（王畿『錢緒山行狀』『王畿集』卷二十 五八四頁 及び、錢德洪『計告同門』『王陽明全集』卷三十八 一四四四頁）。この「究極の説」とは、『伝習録』下巻所載の「先生起行征思田、德洪與汝中追送嚴灘、汝中學佛家實相幻想之説」の一段である。^(*)

〔*〕彭國翔氏の『王龍溪先生年譜』嘉靖六年九月の条に、「○九月七日、天泉證道。王龍溪発「四無」奥義。／○九月下旬、王陽明征思田、王龍溪偕錢德洪等人送陽明遊呉山、月岩、嚴灘、至釣臺。／○十月初、嚴灘問答、王龍溪再発有無合一之論。嚴灘問答後、王龍溪、錢德洪、与陽明告别帰越。」とあるのも参照（『良知學的展開—王龍溪與中晚明的陽明學—』所収。學生書局 一九九二）。

冒頭に「追憶」とあるが、これを「追憶」しているのは、上記の嚴陵での別れから五十年後のことである。萬曆五年（一五七七年）、八十路を迎えた王畿は、水西会に赴いて、呉中淮と会っている。その時、呉中淮は、王畿に、先師の遺墨一卷を差し出す。見れば、「丁亥過釣臺」と記されている。^(*)丁亥は、嘉靖六年。王陽明の手筆であった。そして、その末尾を見れば、「從行進士王汝中」とある。先師の手筆に、我が名（賤字）が記されているのを發見した王畿は、「五十年相從うの跡、恍として昨夢の如きも、而れども、仙蹤は渺として攀るべからず。豈に、感傷に勝えん」と深い感傷に浸り、往時を追憶し、先師王陽明の教誨の言葉を想起し、それを記録に留めておくことで、呉中淮の

「遠志」を成就させる助けにしようとしたものである。しかしながら、五十年の歳月を超えての想起であれば、それは、必ずしも、王陽明が発した、そのままの言葉ではなかったかもしれない。かといって、決して、創作とか、捏造とかいった性質のものではなく、あくまで、王畿が、五十年の歳月を経ていく中で、王畿自身の「事上磨練」を通して、より磨き上げられ、鍛え抜かれ、血肉化され、熟成された、先師の教誨の言葉ではあったと見るべきであろう。

〔*〕王畿の見た「先師過釣臺遺墨」とは、『王陽明全集』卷二十に所収の「復過釣台」（七九四頁）である。その跋には、確かに、「嘉靖丁亥九月廿二日書、時從行進士錢德洪・王汝中、建德尹楊思臣及元材、凡四人」とある。

事実、このままの言葉は、現行の『王陽明全集』には見出せない。しかし、類似の言葉なら確かに確認できる。「戊寅」（正徳十三年 一五一八年。この時、王陽明四十七歳、王畿二十一歳）という執筆年次が記された「諸弟に寄す」という一文の中に、「一念改過、當時即得本心」という言葉が見える。

本心の明は、白日のように「万物の是非善惡を」明らかに照らし出すものであれば、過失を犯しながら、自分自身、気づかずにいるということはない。憂うべきは、改めることができないことだ。一念と気づいたところで、過ちを改めることができれば、まさにこの時、即座に、本心は回復しているのである。人として、過失を犯さない者など、どこに 있을까。改めることこそが貴いのである。

本心之明、皎如白日、無有有過而不自知者、但患不能改耳。一念改過、當時即得本心。人孰無過。改之為貴。（寄諸弟）

戊寅 『王陽明全集』卷四 一七二頁

この王陽明の言葉では、「一念自省」が「一念改過」となっている。王畿は、学ぶ者の模範として、常に、顔淵の名を挙げているが、その評価の主眼は、顔淵が、「有不善未嘗不知、知之未嘗復行」（『易』繫辭下伝）という点である。なぜならば、この「気づき」「知」、すなわち、不善の存在に気づくところにこそ、良知の働きの真価があり、「自省」して、「改過」^{(*)1}できるのも、まさに、この「気づき」^{(*)2}があるからである。

〔*1〕王畿にとって、「学問」の実質は「改過」にほかならなかった。例えば、「吾人欲與直下承當、更無巧法、惟須從心悟入、從身發揮、不在凡情裏營窠臼、不在意見裏尋途轍、只在一念獨知處默默改過、徹底掃蕩、徹底超脫。良知真體、精融靈洞、纖翳悉除、萬象昭察、緬熙千百年之絕學、以抵於大昌休明、使人不以西河致疑於夫子、始爲報答師恩耳。」（『答季彭山龍鏡書』『王畿集』卷九 二二五頁）、「吾人一生學問只是改過、須常立於無過之地方覺有過、方是改過真工夫。所謂復者、復於無過者也。良知真體時時發用流行便是無過、便是格物。其工夫之難易精粗、存乎所造之淺深、而以改過爲宗則一而已。吾人之學所以異於仙佛正在於此。過是妄生、本無安頓處、才求個安頓所在便是認著、便落支離矣。」（『答聶雙江』『王畿集』卷九 一九九頁）、「聖賢之學、不貴於無過、而貴於能改過。過而憚改、斯謂之惡。震無咎者、善補過也。震者、自訟之謂。過則可以善補而復。」（『自訟問答』同卷一五 四二八、九頁）といった一連の語を参照。

〔*2〕王畿の「一念自反、即得本心」にしろ、王守仁の「一念改過、當時即得本心」にしろ、遑れば、おそらくは、陸九淵の「知非則本心即復」（『陸象山語錄』下卷・176条）を、その淵源とする思想であろう。拙著『即今自立』の哲学』三三五頁参照。

六 千聖の秘藏

王畿は、「意識解」と題された一文において、「古今の學術の毫釐の弁」を述べて、次のように言っている。

……孔門の学でいえば、顔子は、「不善があれば気づかないことはないし、気が付けば二度と行わなかった」が、これが徳性の知である。これを『屢^{しば}しば空^{ひな}し』と言ったのは、その意識を空っぽにした（先入観に染まった心をリセットした）ならば、遠くまで行かないうちに「本来のすがたに」復帰することができるといふことである。子貢は、「多く学んで、臆測して的中した」が、学ぶことを「多く」識ることだと考え、「多く」聞くことを知ることだと考えているので、意識が邪魔をするのである。これが古今の學術の毫釐^{ほんのわずか}の弁^{ちがひ}である。これが分かれれば、先師の「良知を致す」という宗旨（教えの本質）が分かる。ただ心そのものの本来の姿に復帰するといふだけのことなのだ。後儒の支離の悪習を一洗したならば、愚昧なるものにもでき、たちどころに聖人の境地に足を踏み入れることができる、千聖の秘藏である。

……孔門之學、顔子有不善未嘗不知、知之未嘗復行、此徳性之知、謂之屢空、空其意識、不遠之復也。子貢多學而億中、以學爲識、以聞爲知、意識累之也。此古今學術毫釐之辨也。知此則知先師致良知之旨。惟在復其心體之本然。一洗後儒支離之習、雖愚昧得之、可以立躋聖地、千聖之秘藏也。（「意識解」『王畿集』卷八 一九二頁）

ここで、王畿が、「子貢の学」として挙げているのは、「多聞多識」を「学」と見なし、既成の知識の蓄積に専念する学問（陸九淵の所謂「外入の学」）を言うが、挙げ句の果てには、その知識が先入主となって意識を蔽い尽くしてしま

うことによって、意識の場における、良知本来の自由無碍なる働きを阻害して、状況に応じた適正にして、神速なる、是非の判断ができなくなってしまうという、決定的な問題が生ずる。これに対して、「顔子の学」として述べている「其の意識を空にす」とは、知識や意見など、先入観に染まった意識をリセットして、常に、真つ新たな状態に保っておくことで、その都度その都度、あるがままのすがたにおいて、対象と向き合つて、良知の自由無碍なる働き（生機）に、すべてを委ねていこうとするものである。「子貢の学」を受け継いだ「後儒（朱熹を指す）の支離」を一洗すれば、どんなに無知蒙昧なる凡人でも、たちどころに聖人と同じ境地に至ることができる、と言う。これこそが、「千聖の秘藏」、すなわち、あまたの聖人たちの秘伝の教えであつたが、その秘伝を、万人に開示したものが、すなわち、王陽明の「致良知」の教えであるというのである。

幸いにも、良知は「どんな」人にも内在しているのであれば、千年一日（千年の間、一日も変わることなく）、譬えるならば、古い鏡が塵や砂で曇つていても、鏡の明（物の姿をあるがままに映し出すはたらき）はもとより失われることはないようなもので、一念「独知の場において」自らを反省する「心が湧き起こつた」ならば、即座に、本心は回復している。その人の中に存在しているからだ。

所幸良知在人、千古一日、譬之古鑒翳於塵沙、明本未嘗亡、一念自反、即得本心、存乎其人也。（同上）

鏡の譬喩は、王畿の常套句であるが、それは、また、「日月の明」とそれを遮る「雲霧」との関係でも述べられる。厚い雲が天を覆っているからといって、太陽の輝きそれ自体が無くなつてしまつたわけではなく、太陽は、雨の日も、晴れの日も、千年一日、変わることなく、常に、この大地を照らして、万物（生きとし生けるもの）の生育繁茂に寄与

している。鏡が曇つて、物を映さなくなったからといって、鏡の、物を映し出すはたらき（能力）それ自体が無くなつてしまつたわけではない。鏡を覆つていた曇りの要因を取り除いてやりさえすれば、その働きは、自然と元に戻り、万物を、そのあるがままの姿において、正しく映し出す。それは、良知も同じである。^(*)

〔*〕例えば、「致知議辯」に、「愚則謂、良知在人、本無汚壞、雖昏蔽之極、苟能一念自反、即得本心。譬之日月之明、偶爲雲霧之翳、謂之晦耳、雲霧一開、明體即見、原未嘗有所傷也。……」（『王畿集』卷六 一三四頁）とある。

どんなに心が厚く覆われていても、是非を弁別する良知のはたらきそれ自体が失われてしまうことは決してない。どんな愚昧な人間でも、ハッと自らの過ちに気づくことがある。そこが正念場であるということだ。その良知の微かな萌しを、決してやり過ぎたり、誤魔化したり、無視したりすることなく、その（沈黙の声）に耳をそばだて、それに気づけば、その声に耳を傾け、応えることができたとき、人は、その本来の姿に戻っているのである。本心が回復している証である。本来、良知は、万人に備わっているのであれば、どんな人間でも、その固有の良知の発動に気づき（所謂「覚悟」、それを、真つ直ぐに実現發揮してやりさえすれば、そのまま聖人の境地に到達することができるのである。では、どのようにして、人は、良知の内在具足に気づき、それを実現發揮するのか。その手がかりが、すなわち、「一念自反」である。この「一念自反」を、「本心」である「良知」の呼びかけとして、それを信じ切り、我が身に引き受けて立つ覚悟があるかどうか。すべては、そこにかかっている、ということである。

七 「一念自反」の時処

既に見たように、王陽明（≡王畿）は、次のように言っていた。

雖昏蔽之極、一念自反、即得本心、可以立躋聖地。只緣人看得太易、反成玩忽、如人不見眼睫毛、以其太近也。然中間尚有機竅。（既出）

ここに所謂「昏蔽の極」とは、先の王畿の言葉を使えば「愚昧」であろう（「意識解」にも、「雖愚昧得之、可以立躋聖地、千聖之秘藏也。」とあった）。どんな愚かな人間であつても、あるいは、どんなに心（意識）が厚く蔽われていても、「一念独知」の処において、「自反」を促す「良知」の現出（〈沈黙の声〉による促し）によって、「立ちどころに聖なる境地に躋ることができるといふのである。つまり、凡愚から聖人へ切り替わる転折点がここにある、むしろ、ここにしかない、と言ふのである。「ここ」とは、すなわち、「一念自反」の時。では、この凡愚から聖人へと切り替わる転折点としての「一念自反」とは、どのような瞬間なのだろうか。

ここで興味深いのは、王陽明（≡王畿）は、「本心」の顕現としての「一念自反」の心を、目の上にある睫毛マツゲのようなものだ、と言っている点である。つまり、あまりにも、目に近すぎるが故に、人はその存在に気づかないでいる、と言ふのである。自分の睫毛マツゲは、確かに目には見えないけれど、それは確かに存在するのである。我々は、折に触れ、事に即して、「本心」の顕現としての「一念自反」の心を、内面において、実感しているはずである。この「独知の処」としての内心≡意識の場合ほど、われわれにとって身近なものがあるだろうか。「一念自反」の心は、目や耳のよ

うな外部の感覚器官を介することなく、実践主体の意識に、直接に訴えかけてくる、最もリアルな感覚である。それ故に、それは、「念」Ⅱ「今+心」、すなわち、「現在之心（現に在る心）」と言われるのだ。しかし、往々にして、われわれは、この内心の実感として、意識に上ってくる、良知の現出に、ともすれば、気づかないか、あるいは、気づいたとしても、さして、それを重大視することないまま、やり過ごしたり、無視したりしてしまうことがあるのではないだろうか。だからこそ、王畿は、この「独知の処」における「一念の微」へ、細心の注意を払い、心の耳を傾けて、その「沈黙の声」をしつかりと聞き届け、それに応えていくことの大切さを説いたのである。「謹しみを一念の微に致せ」（後出）と王畿は言う。「大學」や「中庸」に所謂「慎独」とは、まさに、このことである。

以上を踏まえて、「一念自反」を、これまで、「一念「独知の場において」自らを反省する「心が湧き起こった」と訳してきたが、それは、次の発言にもとずく。

われわれは、直接、我が身に引き受けていこうとしているのであるが、「その為の」うまいやりかたなんかは全くない。ただ、我が心の導くがままに核心に分け入り、我が身の導くがままに「力を」發揮していただくだけだ。つきなみの情欲の中で、窠臼に流されるでもなく、意見の中で、決められた道筋を辿っていくのでもなく、ひたすら、人知れず、内心において、一念が発動する、まさにその気づきの場において、「良知の（沈黙の声）に導かれるがままに」黙々と、過ちを改め、徹底して「邪念・妄念を」取り除き、徹底して「情欲と意見の渦巻く利己的な世界から」抜け出そうとするだけである。良知の真のすがたは、縦横無尽、自由闊達なるものであれば、ほんの僅かな翳りに至るまで、ことごとく除き去ったならば、あらゆるものは、その真実の姿を白日の下にさらけだ

す。

吾人欲與直下承當、更無巧法。惟須從心悟入、從身發揮。不在凡情裏營窠曰、不在意見裏尋途轍、只在一念獨知處默默
過、徹底掃蕩、徹底超脫。良知真體、精融靈洞、纖翳悉除、萬象昭察。〔答季彭山龍鏡書〕『王畿集』卷九 二二五頁

問題の箇所は、「只だ一念獨知の處に在りて默默として過ちを改めるのみ」とある。「独知」とは、前稿において既に述べたように、「良知」の現出が、常に、自己の内心という「隱微」な世界（独処）において、言葉を媒介とすることなく、直截に呼びかけてくる、〈沈黙の声〉（ハイデガー）による促しであることを明らかにした概念である。そうした良知の〈沈黙の声〉に促されるままに、默默と、未然に「過ちを改め」ようとする、それが、すなわち、「一念自反」ということであろう。それは、意見や欲望によって汚染された意識の闇を打ち破って、心の根底から、已むに已まれぬ、内発的な力として、実践主体の意識の上に、直截に現出する、良知の、〈沈黙の声〉に促されて、自己反省の心が、忽然と湧き起こってくる、そんな事態を言ったものであろう。それは、作為按排や思慮計画の結果ではなく、あくまで「自然の流行」に他ならない。

更に、王畿は、こうした、他でもない、言わば「私のなかからやってきて、私のうえへと襲って来、私に向けて発せられる」（ハイデガー「著」／原佑・渡邊二郎「訳」『存在と時間』（Ⅱ） 中公クラシックス 二〇〇三 三五一頁）、「良知」の呼びかけに対して、それと、どう向き合っていくのが、すなわち、「聖人」と「狂人」との分かれ目である、と言っているのである。

八 「克念」と「罔念」——聖人と狂人の分かれ目

王畿は、この「一念の微」において、「克^よく念う」と「念うこと罔^なし」の違いが、聖人と狂人を隔てるのだ、と言う。「一念独知の処」における功夫（人間的努力）の問題について、以下、検討を加えていきたい。

念の有る無しについて尋ねた曾見臺（曾同亭。字は于野。一五三三―一六〇七）に対して、王畿は、次のように答えている。

念は、有るとか、無い（無くなる）とか、言うことはできない。念というものは、「具体的状況に即した」心の運用であり、所謂『現在の心（今現在、生きて働いている心）』である。縁（出会いの場）が発生し、境（対象）が焦点を結んでも、この念「それ自体」は、いつも常に寂なる（潜在的な）ものであれば、いまだかつて一度も「念それ自体が、実体として」姿を現す（＝それが「有る」という）ことはない。「実体として」姿を現すと、「その感応の跡に拘束されて」滞ってしまう。縁が消散し、境が空（不在）であっても、この念は、いつも覚醒しており、決して「無くなる」ことはない。「本^よ当に」無くなってしまうたならば「心は枯木のごとく」死んでいるということだ。「克^おく念う」のを聖と呼び、「妄^{みだ}りに念う」のを狂と呼ぶのである。聖人と狂人（愚者）との分かれめは、「克^よくする」か、「妄^{みだ}りにする」かの違いではない。千年来続いてきた、古の聖人の学は、ほかでもない、一念が「萌したか、萌さないかの」微^{かそ}けきところにおいて、これ（聖／狂の別）をハッキリと見極めることにある。だから、「一念は万年を包蔵し、万年は一念に現成する」と言うのだ。これが、「舜から禹に」伝えられた「精

「一」の秘伝である。

見臺問有念無念。予謂、念不可以有無言。念者心之用、所謂見在心也。緣起境集、此念常寂、未嘗有也。有則滯矣。緣息境空、此念常惺、未嘗無也。無則稿矣。克念謂之聖、妄念謂之狂。聖狂之分、克與妄之間而已。千古聖學、惟在察諸一念之微。故曰一念萬年。此精一之傳也。〔龍溪會語〕卷三「別會見臺漫語」／「別會見臺漫語摘略」〔王畿集〕卷十六 四六四頁

ここで、王畿は、「聖人と狂人（愚者）との分かれめは、克くするか、妄りにするかの違いに過ぎない。千年來続いてきた、古の聖人の学は、ほかでもない、一念が「萌したか、萌さないかの」^{かそ}微けきところにおいて、これ（聖／狂の分かれ目）をハッキリと見極めることにある。」と言う。

まず、王畿は、「念」の意味について明らかにする。「念」とは、「心の用」とした上で、所謂「見在心」、すなわち現在の心であるという。要するに、今、現に、ここで働いている心の謂いである。經書に見える、「性」や「情」といった、観念的・抽象的な概念としての「心」ではなく、今、現在、ここで、具体的な対象や状況（現場）を前にして、それに応じて働いている、具体的な人間の心を指して言ったものである。この心（すなわち、「念」は、「有る」とも言えないし、「無い」とも言えない。「有る」と言えば、実体的存在として、凝滯化・固定化してしまうが、それ自体は、あくまで「虚寂」にして「精融靈洞」なる本体としての良知の「感応の跡」に過ぎないのである。一方、「無い」と言えば、心は、あたかも槁木死灰（＝死物）に墮してしまう。心は、たしかに、目の前や、心の中に、向かうべき対象が何もないときには、それ自体、働いていないのであれば、その存在をそれとして自覚することはできないものであるが、かといって、心自体がまるごと無くなってしまっているわけではない。確かに、意識には上っては

来ないが、意識下において、常に覚醒していればこそ、対象の出現に対して、素速く感応（神感神応）して、正しく応対（正感正応）できるのである。

さて、ここで所謂「克く念う」のを、聖と呼び、『妄りに念う』のを狂と呼ぶ（^ミ）とは、どういうことか。王畿によれば、人の心は、本来、天徳の良知（天則に順つて、神やかに、かつ、正しく感応するものであるが、その「感応の跡」に、いつまでも引きずられないのが「聖人」の「克念（克く念う）」であり、逆に、欲望や意見にとらわれて作為按排、思慮計画したり、あるいは、それが、たとい、かつて自ら下した良知の判断（感応の跡）であつたとしても、それを、いつまでも金科玉条のように守株し続けるとしたら、それは「狂者」の「妄念（妄りに念う）・罔念（念うこと罔し）」に陥ってしまうことになるのである。

〔*〕もと、『書経』多方に、「惟聖罔念作狂。惟狂克念作聖（惟れ聖も念うこと罔きときは狂と作る。惟れ狂も克く念えば聖と作る。）」とあるのを踏まえる。『書経』では、「妄」は「罔」に作り、「念うこと罔し」と訓む。蔡沈の集伝に、「聖、通明之稱。言、聖而罔念、則爲狂矣。愚而能念、則爲聖矣。紂雖昏愚、亦有可改過遷善之理。」と言つて、頑迷にして昏愚なる紂と雖も、「克く念え」ば、過ちを改めて、善に遷ることができる道理があるとし、一方、「或曰、狂而克念、果可爲聖乎。曰、聖固未易爲也。狂而克念、則作聖之功、知所向方。太甲其庶幾矣。聖而罔念、果至於狂乎。曰、聖固無所謂罔念也。禹戒舜曰、無若丹朱傲、惟慢遊是好。一念之差、雖未至於狂、而狂之理亦在是矣。此人心惟危。聖人拳拳告戒。豈無意哉。」と言ひ、聖人もまた、狂に至る道理があるとして、「人心」の「危うさ」を説くことを忘れていない。

そして、この「克く念う」か「妄りに念う（念うこと罔し）」かが、「聖人と狂人の分かれ目である」と言う。これによれば、聖人と狂人（愚者）との区分は、決して、生まれながらの、絶対的・固定的な差異ではなく、「念う」という人間の努力の用い方次第で、改変可能なものであることが分かるであろう。そして、ここで所謂「克念」が、すなわち、「一念の微において、謹みを致す」ということである。ということは、どんな「昏蔽の極」にある、狂人（愚昧）であつても、努力すれば、聖人になれるということであると同時に、聖人といえども、「一念の微」の動きの検証吟味を^{ゆるが}忽せにすれば、たちどころに、狂人（愚者）に転落してしまうということを言つたものである。ここに、聖人であつても、不斷に工夫が必要とされる所以がある。そして、全ては、この「一念独知の処」における、良知の「自反」の呼びかけに、どう向き合い、どう対処するか、すなわち、「一念の微において、謹みを致す」か、「それとても安易に見てしまい、かえつて、軽視していい加減な対処をしてしまう」かにかかっているというのである。

〔*〕次の発言を参照。「凡人と聖人と」の分かれ目は、ただ、一念が転移する変わり目にかかっている。手のひらをひるがえすようなものであるし、人の睡眠と覚醒のようなものである。「一念転移の間において」迷えば凡人となるし、悟れば聖境に悟入する。迷うもこの心だし、悟るもやはりこの心である。ただ、時節因縁の違いに過ぎない。（……凡興聖、只在一念轉移之間、似手反覆、如人醉醒、迷之則成凡、悟之則證聖。迷亦是心、悟亦是心、但時節因縁有異耳。……）（「答殷秋溟」『王畿集』卷一二 三〇九頁）

九 「自反」する良知

王畿は、「千古の聖学は、惟だ諸れを一念の微に察する」と言う。しかも、それが行われるのは、「一念独知の処」、すなわち、他者の目の届くことのない、内心の世界である。ならば、この内心において、一念の発動を「省察吟味」するものは、なにもものなのか。「省察吟味する」という以上、その「省察吟味」する主体は、内心にありながらも、吟味される対象としての意念に対して、メタレベルに存在するものでなければならぬ。では、意念のメタレベルにあつて、意念を常に検証吟味することのできる存在とは、いかなる存在なのか。

その答えは、次の発言の中にある。

吾が党の致知の学は、疎漏で、まだ精密ではなく、支離で、まだ純一ではなく、世の中に、その「本来の」輝きを、まだ十分には發揮できていません。つまり、まだ良知をことん悟りきっていないことですが、同時に、格物の工夫が、いまだに着地点を見出せずにいるからでもあります。そのため、どうしても支離「すなわち、心と理の乖離という弊害」に陥ってしまうのです。「格物の」物とは、意の働きであり、感応の出端でばな（所謂「一念の微」を指す）です。「致知の」知とは、意の本体「すなわち、良知」であり、「それ自体、無是非なる」寂「なる本体」が「是非を」照らし出すのです。意は、有と無との変わり目であり、寂から感へと切り替わる転折点です。一日について論ずるならば、動くこと、静まること、閑なこと、忙しいこと、食べること、息をすること、視聴すること、歌詠すること、揖遜すること、「どれ一つとして、格物の」物でないものはありません。一生について論ずるならば、出仕すること、隠棲すること、逆らうこと、順うこと、語ること、黙ること、進むこと、

退くこと、「どれ一つとして」物でないものではありません。「これらはいずれも」無声無臭「なる本体」から発動して、形をとつて顕われる感応の具体的な事実であり、内と外とが統合された道です。そして、そのスイッチが切り替わる転折点〔原文「機」、ほかでもない、それを「良知の」一念が現出する瞬間の微かな動きの上でハッキリと見極めるしかないのです。それをハッキリと見極めるのは、良知です。格物は、まさに、「この良知の是非をハッキリと見極める働きを」フルに發揮させるための方法です。これについては、もとより、特別なことなどありません。聖人もこんなふうにするだけですが、つまり、日常卑近なる徳「のはたらき／能力」であり、日常卑近なる言葉です。一切の感応は、ほかでもない、これを「良知現出の瞬間である」一念が微かに萌した瞬間において、ハッキリと見極めるだけです。これっぽちも、外側から手を差し伸べて補助したり、補給することはありません。〔ただし〕その功夫の用い方は、精密でないわけにはいきません。良知の主宰性を存続するには、「良知の現出に対して」純一（一切の不純物を混入させない）でないわけにはいきません。〔その功績は〕この上もなく広大だが、同時に、〔方法としては〕この上もなく簡約シンプルであると言うことができます。

吾黨致知之學、疎而未密、離而未純、未能光顯于世。雖是悟得良知未微、亦是格物功夫、未有歸着、未免入于支離。物者意之用、感之倪也。知者意之體、寂之照也。意則其有無之間、寂感所乘之機也。自一日論之、動靜閒忙、食息視聽、歌詠揖遜、無非是物。自一生論之、出處逆順、語默進退、無非是物。是從無聲無臭凝聚、感應之實事、合内外之道也。而其機惟在察諸一念之微。察之也者、良知也。格物、正所以為致也。此件原無奇特。聖人如此、愚人亦如此、是為庸德庸言。一切應感、惟在察諸一念之微、一毫不從外面幫補湊泊。其用功、不得不密。其存主、不得不純。可謂至博而至約也已。（別曾見臺漫語）『龍溪會語』卷二

「之を察する者は、良知なり」と言う。そもそも、王畿が「一念の微を察せよ」と言うのは、人は、内なる天則としての良知に順うことなく、私欲や意見に発する邪念・妄念にもとづいて行動してしまうことが、往々にしてあるからであつた。妄念にもとづいて行動するのは、「念うことが罔い」、すなわち、自身の行動に対して、是非善惡の自覺なしに、あるいは、是非善惡を吟味反省することもなく、無自覺・無意識に、あるいは、「形氣の私」(肉体)に発する欲望に引つ張られて、あるいは、意見に引きずられて、利己的な行動に奔ってしまうことがあるからである。そんな時、実は、良知は、いち早く、その非を洞察して、警告を発しているのである。しかしながら、その声は、極めて微かで、声にならない沈黙の声であれば、意識の場が欲望や意見によつて、蔽われてしまつていたら、心の耳に届くことはない。あるいは、たとえ心の耳に届いたとしても、欲望や意見によつて意識が汚染されていたら、その声はかき消され、無視されてしまうこともある。それが、「妄念」である。すなわち、「克く念う」こと無く動くことである。しかし、良知は、常に、自ら、是非の判断を下して、知らず識らず、妄念に従つて行つたことに対して、自省を迫ってくる。それが「一念自反」である。その良知による自省の促しを、実践主体が、どのように受け止めるか、それが問われているのである。「其の機は、一念の微に存す」とは、そういう意味である。意念という所謂「現在心」のメタレベルにおいて、その一念を、常に省察吟味しているのが、良知であり、この「一念の微」において、良知は、その意念の非に気づけば、すぐさま、自省を促す。それが、「一念自反」である。そして、その時、すなわち、一念独知の場における、自省を促す、良知の発する〈沈黙の声〉に気づいた瞬間、実は、即座に「本心は回復している」のである。凡愚なるものといえども、この「一念自反」を引き起こす「本心」の存在においては、聖人と何らかわることはないのである。

十 「一念轉移の間」——聖賢と禽獸との分岐点

心の奥深いところで、ともすれば「昏蔽の極」に陥っていたとしても、それを打ち破って、内心の「独知」として現出する「一念の微」。それを活かすか、殺すか。それが、善／悪の分かれ目であり、そして、聖／狂の分かれ目となる。

古人の学は、ただ、性情に取り組むだけであつた。性情とは、心の体用であり、寂感の則である。しかしながら、性情に取り組もうとしても、力づくで内面を制御したり、上辺を矯正したり裝飾したりすればよいというものでもない。その要点は、一念の微に存している。人心は、もともと中和であるが、「心の初発である」一念とは、寂から感へと切り替わる転折点（原文「機」）である。この一念の微に、謹みを致したならば、自ずと、偏倚かたよすることも無く、乖戾そむくことも無い中和（節度ある心のはたらき）が、そこから生み出される。中であれば、性は定まり、和であれば、情は順う。『中庸』の言葉を使うならば「大本が立ち、達道が行われ、万物を發育させ、峻たかく天に極まる。そうすることで、『天地万物を』位育するという『天地の』全き功績が成就するのであれば、『これこそ』聖学の標的である。

古人之學、惟在理會性情。性情者、心之體用、寂感之則也。然欲理會性情、非可以力制於中、而矯飾於外。其要存乎一念之微。人心本自中和、一念者寂感之機也。致謹於一念之微、則自無所偏倚、無所乖戾、中和由此而出。中則性定、和則情順。大本立而達道行、發育萬物、峻極於天、以収位育之全功、聖學之的也。（『書顧海陽卷』同上卷十六 四七六頁）

「人心が、本と中和である」とは、すなわち、人の心は、本来、外界の事情に左右されることなく、常に、安定した中正さ（「偏倚」も、「乖戾」も無い状態）を保持している（「中」ものであれば、それに基づいて、外物（他者）との感応の場（倫物感応の場）において、常に、正しく事物に感応し、節度に適った、正しい振る舞い（「和」）を實現することができると言うことである。その際、他者との感応の先端部分を「一念」と呼ぶ。「寂感の機」とあるように、寂（未発）から感（已発）へと切り替わる転折点である。この切り替わりのところは、他人の窺い知ることのできない、内心独知の場にして、しかも、一瞬の現出であれば、これ以上、近いところはないといつてよいぐらい、身近なものでありながらも、つかみどころのない、「微」なるものであるが、そこにこそ、「世界を挽回する大機括」（後出）が潜んでいる、と王畿は言う。だからこそ、「其の要は、一念の微に存す」と言い、「一念の微に謹みを致せ」と言うのである。偏倚することもなく、乖戾することもない、自然と、「中和」、すなわち、「物、各々、物に付す」（程伊川）、事物に即して、「神感神應」「正感正応」が實現されるのである。「大本が立ち、達道が行われる」（「中庸」）のである。全ては、この「一念の微」にかかっているのである。

更に、王畿は、「一念転移の間」における得失は、聖賢と禽獸との分かれ目である、とまで言う。

……この学が進むか、退くかは、ひとえに、一念が転移する変わり目にかかっている。これをつかみとったならば、聖賢に一步近づくが、これを失えば、禽獸の域に入ってしまうのである。危惧せずにはおれないはずだ。

……此學進退、只在一念轉移之間。得之可幾於聖賢、失之將入於禽獸、可不惧乎。（白雲山房答問紀畧）『龍溪會語』卷

（四）

この「一念転移の間」をつかまえ損ねたら、狂人どころか、禽獸にまで墮落してしまうのである。一念の微において、とことん謹まざるを得ない理由は、まさにここにある。既に、繰り返し述べてきたように、それは、聖人といえども、例外ではなかった。聖凡の別なく、人間にとつて、「学ぶ」ことに終わりが無い所以である。そして、全ては、この最も近いが故にとらえどころのない、「一念の微」から始まるのである。

むすび——「世界を挽回する大機括」

……聖人の学（本当の学）が輝きを失ってから、道義の風は日に日に微かになり、「その結果」功利中心主義の害毒は、人々の心の中心部にまで浸透してきて、今日まで千百年の歳月が経とうとしている。もし、一念という微細で奥深いところから、本物と偽者とをハッキリと見極めて弁別し、「我が心の良知に照らして」心の底から納得することを求め、道に通ずることを求めることをしなかったならば、たとえ、あれこれ打算推測して、すっかり、昔の人がやって来た好い事ども「すなわち、旧套にならつて、それ」を身をもつて行動し、それを「集義（義しい行いを積みあげる）」（『孟子』公孫丑上篇）と見なしたところで、まさに「義襲（偽善の上塗り）」（同上）という穴蔵にはまっただけで、名声はとどろき、回復し、たまたま、それによつて、伯者（成り上がり者）としての地位を高めることにプラスになることがあったとしても、聖学の世界では、なんら見るべきものはない。なんと哀れむべきことであろうか。幸いにも、良知は「どんな」人にも内在しているのであれば、千年一日「千年の間、一日も変わることなく」、一念「独知の場において」自らを反省する「心が湧き起こった」ならば、即座

に、本心は回復するのであって、これこそが世界を「本来の正しい姿に」挽回する大機括である。あの、誰に待ち望まれるのでもなくとも、自ら奮起する豪傑の士でなければ、いつたい、誰に望みをたくしたらよいのか。

……自聖學不明、道義之風日微、功利之毒、淪浹人之心髓、殆千百年於茲。苟不從一念入微處、察識誠偽、求慊於心、求通於道、縱使擬議卜度、盡將古人行過好事轉貼身上行持、以為集義、正墮在義襲窠臼、名為宣暢光復、適足以增伯者之藩籬、而聖學之門牆不可復睹、亦可哀也已。所幸、良知在人、千古一日、一念自反、即得本心。此是挽回世界大機括。非夫豪傑之士無所待而興者、將誰與望乎。（『孟子告子之學』『王畿集』卷八 一九〇頁）

いかなる「昏蔽の極」、すなわち、心が厚く蔽われた状態にあらうとも、忽然として、人は、自ら犯した過ちに気づくことがある。気づけば、すぐさま、その過ちを改めようとする。それが、「一念自反」である。この、人知れず、内心において察知（独知）される、自反自戒の念の出現。それは、最初は、微かなものであれば、人は、往々にして、さして気にも止めず、見過ごしてしまうこともある。ましてや、他人の認知の及ばぬ世界のことであれば、素知らぬ振りを装い、無視してしまうことも可能である。おもむろに周りを見渡し、誰も見ていない、誰も気づいていないのを確認して、黙って、やり過ぎしてしまうことも可能である。にもかかわらず、それができない、忍びない、と思うのが、人間の「良心」である。人は良知を欺くことはできない。所謂「一念自反」とは、こうした事態を言う。

それは、一念独知の場における、良知の現出である。あくまで、是々非々（是しいものは是しい、間違っているものは間違っている）と判断する「天則」としての良知の現出である。意識に覆い被さっている闇を突き破って、心の深奥から発せられる、已むに已まれぬ、内発的な、自己反省を促す衝動。「私のなかからやってきて、私のうえへと襲って来、私に向けて発せられる」（ハイデガー）良知の呼びかけである。忽然として、それは現れ、私（表層意識の中心と

しての自我を襲い、自らの思念・行動への懷疑と反省とを促すのである。本当に、それでいいのか、間違いいないのか、このままやり過ぎてしまってもいいのか、本当にお前はそう思っているのか、それがお前の本心なのか、等等……。最初は微かでありながら、その声は次第に大きく、強くなり、私に決断を迫ってくる。

このように、内心「独知」の場において、意念の発動を検証吟味し、時として、改過自省を促す心の現出、それを、王畿は、「一念自反」と呼んだ。ほかでもない、それが、良知の働きである。そして、更に、それを受けて、「即ち、本心を得」と続ける。ほかでもない、内心「独知」の場における、「自反」を促す心の現出こそ、すなわち、「本心」の顕現、「本心」の回復、いわば、「本心」の自己露呈に他ならないというのである。つまり、良知は、常に、内心において、自己の心が、他者の働きかけに感応して現出する、その心の発動を、その初発の端緒のところ、すなわち、「一念独知の処」において、千年一日、変わることなく、休むことなく、常に、検証吟味し続けているのである。そして、何よりも、注目すべきは、「その検証吟味を行っているのは、良知それ自身である」という発言である。すなわち、人の心は、自己検閲機能を備えていると言うのである。更には、その検閲するだけでなく、その検閲結果に即して、自ずと、それを自浄する能力、自浄機能をも装備している、ということである。それが、良知の働きである。

そして、最も興味深いのは、王畿が、それを「此是挽回世界大機括」と言っている点である。すなわち、「世界を挽回する大いなる機括（大どんでん返し）」である。「機括」の語は、『漢語大詞典』に、「弩の上で、矢を發する機件」を原意とし、「治事の権柄、あるいは、事物の關鍵の喩え」と言う。機械仕掛けのからくり、そのカラクリ仕掛けのスイッチとなるものを言う。冒頭の所謂「世界の命運のかかった、起死回生の逆転劇」（木下鉄矢）を引き起こすカラクリである。また、『龍溪會語』卷二の「三山麗澤録」に、「此の身は、獨り往き獨り來り、隨處に益を取り、世界を挽回するを以て己が任と為すも、而れども、世界を以て其の身を累せずして、方めて、善く其の大を用うと為すの

み」とある。これによれば、「世界を以て己が任と為す」大丈夫（スケールの大きい男）・豪傑の士の仕事こそ、「世界を挽回、すなわち、本来の正しい状態に取り戻す」ことにあり、そうした大転換を可能にする場合は、ほかでもない、この「一念入微の処」であると言っているのである。アルキメデスは、「私に支点を与えよ。そうすれば地球を動かしてみせよう」と言ったとされるが、王畿にとつては、まさに、この、一念独知の処において、「自反」を促す、この良知（機竅）^{（*）}こそが、「世界を動かし」、更には、新たに、世界を「創造」し直すことのできる《支点》であつた。良知が「天を生み、地を生む」と言われる所以も、まさにここにある。

〔*〕前出「書先師過釣臺遺墨」（『王畿集』卷一六）に見える。また、次の発言も参照。「人之有息、剛柔相摩、乾坤闔闢之象也。子欲靜坐、且從調息起手。調息與數息不同。數息有意、調息無意。綿綿密密、若存若亡、息之出入、心亦隨之、息調則神自返、神返則息自定。心息相依、水火自交、謂之息息歸根、入道之初機也。然非致知之外另有此一段功夫、只於靜中指出機竅、令可行持。此機竅、非臟腑身心見成所有之物、亦非外此別有他求。機心無寄、自然玄會、恍惚之中、可以默識。要之、無中生有、一言盡之。愚昧得之、可以立躋聖地、非止衛生之經、聖道亦不外此。」（『龍溪會語』卷六「天山答問」五条）

※本稿は、平成二十二年度科学研究費基盤研究（C）「王畿の良知心学と明末の講学活動に関する基礎的研究」の成果の一部である。

